

Entrevista a Arjun Appadurai

TERESA FERREIRA *

*Antropólogo cultural, nascido em Mumbai, Índia, Arjun Appadurai é um dos mais relevantes intelectuais públicos da modernidade. Tem dedicado a sua obra a temáticas de interesse tão actual quanto a globalização, o urbanismo, o consumo e a migração, a par da análise aprofundada sobre os media como veículo catalisador de informação identitária e cultural. Conhecido a partir do lançamento de *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization* (1996), a análise do fenómeno da fluidez geográfica (populacional) leva-o a cunhar novos termos que servem a descrição da complexidade das redes culturais¹. O seu trabalho mais recente, *Fear of Small Numbers. An Essay on The Geography of Anger* (2006), foca as questões da pobreza e da inclusão social, sobretudo nas grandes cidades, tentando explicar, a partir de um ponto de vista [des]localizado, a natureza do terrorismo e da violência mundial.*

*Desde 2004, é professor de Ciências Sociais na New School University de Nova Iorque, tendo anteriormente desempenhado as funções de professor de Estudos Internacionais (Antropologia, Ciência Política e Sociologia) na Universidade de Yale. Entre 2002 e 2004, distinguiu-se como director do Center for Cities and Globalization na mesma universidade. Além das obras já mencionadas, destacam-se ainda: *Feelings Are Always Local* (2005), o ensaio «Archive and Aspiration» (2004-05) e *Space Identity Uncertainty* (2006), também referido na entrevista que abaixo se transcreve, e que resulta do encontro com este comissário da conferência organizada pela Fundação Gulbenkian, em Lisboa, sobre o tema «Podemos Viver sem o Outro? As possibilidades e os limites da interculturalidade», Outubro de 2008.*

* Investigadora do CECC – Centro de Estudos de Comunicação e Cultura da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa; bolseira da Fundação para a Ciência e Tecnologia.

A minha primeira pergunta é: Até que ponto o processo de globalização alterou radicalmente as relações entre a subjectividade, a localidade, a identificação política e a imaginação social, dado que esta questão do imaginário parece ser fulcral no seu trabalho?

Essa é uma pergunta muito importante, e eu regresso a ela frequentemente. Comecei a reflectir sobre isto no início dos anos 90, antes de escrever *Modernity at Large* (1996), ao constatar um mundo em permanente mutação. E vou fazer duas observações: uma é que, e tal como escrevi no meu primeiro livro, algumas destas relações estão a mudar de forma significativa em consequência da globalização; mas podemos deter-nos na expressão «mudar radicalmente» e dizer que eu continuo muito intrigado com a natureza destas mudanças. Tenho inclusive algumas discussões com colegas sobre esta nova globalização, para tentar perceber quão radicais elas são: se são contínuas em relação às anteriores, se se trata de uma ruptura e, se assim é, que tipo de ruptura é esta. Creio que não é apenas uma questão de haver mudanças, mas antes de saber se elas implicam uma ruptura total ou parcial; a questão permanece em aberto. Tendo dito isto, a minha posição é de que as mudanças são básicas e creio que a melhor maneira de olhar para elas hoje em dia, expandindo assim o que tentei formular em 1996, é que precisamos de olhar de perto para a relação entre a localidade e a subjectividade. Tal como em *Modernity at Large* (1996), volto a falar aqui sobre a produção da localidade e a estrutura dos afectos.

«Production of locality» – um capítulo muito interessante deste seu livro, se não mesmo o capítulo...

Sim. Embora eu permaneça aberto e receptivo ao modo como as coisas se passam, não deixo de dizer que todos nós deveríamos analisar esta relação entre o global e o local: será uma instância mais real do que a outra? E hoje penso que a localidade é um lugar onde os processos de circulação, ou seja, as alterações constantes acontecem de modo a produzir o quotidiano – uma outra palavra muito importante e que tem imenso que ver com o afecto, com o sentimento, com a subjectividade. Reformulando, creio que os sujeitos produzem o local ou o quotidiano, e a localidade é produzida pelos sujeitos. Existe um círculo que, hoje em dia, não pode ser entendido a não ser no contexto desta circularidade de elementos. A localidade torna-se assim como que uma apropriação de, se quisermos, elementos circulantes e globalizados de pessoas que produzem a sua subjectividade a par da sua localidade. Este seria o modo como eu poria as coisas agora. Então, sim, acho que existe uma mudança radical, no sentido em que, e deixe-me acrescentar uma palavra mais, a relação directa

entre os sujeitos e a sua produção do quotidiano ou da localidade é mediada pelo trabalho da imaginação, e é através dela que estes elementos circulantes são capturados; não apenas porque nos movemos fisicamente, mas simplesmente porque captamos o que se move. Ainda que estejamos parados.

As representações seriam aqui muito importantes, embora nunca fixas...

Sim, nunca fixas; antes em constante movimento e sempre mediatizadas, mesmo que as pessoas permaneçam no mesmo local e que esqueçamos, por agora, o papel das migrações.

Sim, essa é a diferença da sua teoria, creio...

No meu livro de 1996, congratulo-me por ter enfatizado a relação próxima entre os fenómenos migratórios e a imagem projectada pelos *media*. Agora, posso até deixar de lado a questão da migração. Mas sabemos que as imagens são ideias que circulam, ainda que as pessoas não migrem. Consequentemente, encontramos-nos num processo de dessacralização e temos de continuar a trabalhar para recriar o dia-a-dia através de elementos que já não são fixos; os elementos movem-se. Esta é, creio eu, a verdadeira mudança, quer lhe chamemos abrupta ou radical, ou meramente factual.

Essa é de facto uma viragem. A questão da fluidez é importante, e faço-lhe uma outra pergunta ainda relacionada com isso: que ideias tem sobre o passado, ou mais concretamente, sobre o lugar da memória e a sua performatividade? Dito de outro modo, como é que se lamenta o passado e se espera um futuro melhor no contexto deste cosmopolitismo compulsivo e das paisagens disjuntivas que, a seu ver, enformam o mundo globalizado?

Essa é, mais uma vez, uma pergunta complexa e matizada. Eu diria mesmo central para o trabalho dos que investigam sobre política de memória, lugares de memória e de esquecimento. Ambos, memória e esquecimento, são formas interligadas, através das quais o passado é apreendido; e creio que nesta área estamos a aprender cada dia mais e mais: sobre como funciona a memória, através de que instituições se preserva, através de que práticas é veiculada. O meu contributo neste domínio não é mais do que o de absorver o que foi já dito e feito por outros. Contudo, posso ainda dar uma achega no que concerne às expectativas futuras para os estudos de memória: a literatura sobre o trauma, por exemplo, que passa muito por este processo de memória e esquecimento, de repressão e dano; tal como o processo de cura através da memó-

ria. Por isso, a memória é sempre dúplice: ela é o mecanismo através do qual se processa o dano, mas também a reparação.

A memória é sempre performativa...

Sim, sempre performativa, muito activa. Recordar não é passivo, tal como esquecer não é passivo. Tão-pouco o é o cenário em que ambos, memória e esquecimento, acontecem. Uma vez a memória é o pano de fundo do esquecimento, outras traz o esquecimento à luz do dia; umas vezes um deles é o palco, outras é os bastidores. E o contrário é verdadeiro também. Mas, para mim, agora que estou mais interessado no futuro, existe algo de interessante aqui. Escrevi um artigo que provavelmente não conhece, e que foi publicado numa revista holandesa de há três ou quatro anos, chamado «Arquivo e Aspiração». Nele, eu tento precisamente relacionar ambas as instâncias mnemónicas que acima referi. Este ensaio foi publicado nas actas de um congresso denominado «Ao Encontro do Arquivo», e tratava-se de perceber como as pessoas encaram os seus arquivos, particularmente os electrónicos, mas não só. Coloquei a minha tónica nas pessoas comuns, não apenas no Estado, tentando contrastar o arquivo foucaultiano, mais conotado com o arquivo institucional, de ordem pública, geralmente ligado à obra de arte (também ao Surrealismo), ao controlo e à autoridade, com os arquivos que as pessoas mantêm nos seus álbuns de fotografias, *i.e.*, com outras práticas quotidianas de recordação e preservação da memória. E o que eu tento demonstrar é que, particularmente para as comunidades migratórias, móveis, deslocadas – talvez mesmo para as comunidades em geral, não sei –, os diários da vida comum – não os relatos oficiais, burocratizados pelo Estado –, tal como álbuns ou cartas ou outros textos que as pessoas possuem e que constituem o seu arquivo pessoal, são sempre um mapa para poder seguir em frente. As pessoas não conservam esses arquivos para erguer monumentos ao seu passado; na vida do dia-a-dia, um álbum não está lá apenas para o prazer da lembrança de um colega, que com certeza também conta; mas eu penso que, para as pessoas em situações difíceis, esta é uma parte do processo que as faz mover. Este aspecto complica um pouco o problema das heranças, da memória, etc., o que significa que nós temos de redireccionar a nossa atenção e perguntarmo-nos como estes «arquivos quotidianos», chamemos-lhe assim, são instrumentos para uma construção de possibilidades; não só para nos lembrarmos do que já passou ou de onde viemos ou de quem somos, o que não é de todo uma inverdade, mas eu penso que eles são também uma «fuga para a frente». Nesse artigo, tentei captar esta impressão, e por isso, hoje, eu faria uma pergunta:

Como é que os arquivos podem ser instrumentos para uma mudança de futuros, uma mudança de expectativas, representar uma viragem no conceito de utopia até...? Esta é a questão que eu poria àqueles que se debruçam sobre práticas e instituições relacionadas com os estudos de memória.

Quer dizer que o passado pode ser «um lugar estranho» mas decerto nunca fixo, no sentido em que é sempre um lugar de reinvenção e refiguração de leituras.

Exactamente. E, tal como disse, como a memória é performativa, também no sentido austiniano, ela tenta instruir alguma coisa: ela postula sempre um «Eu faço», «Eu declaro-te»...

Sim, a memória pretende significar algo, e é preciso distinguir entre memória episódica e memória semântica: por um lado, temos o facto; por outro, temos a nossa representação do facto, e isso faz toda a diferença...

Sim, claro. E a leitura preferencial, que é também a leitura performativa, pode dizer-se, ou a leitura do vivido, é sempre acerca do próximo passo. Uma pessoa não pára agora e diz: «Lembro-me de alguma coisa.» Não é assim. É por isso que Proust continua a interpelar-me. Este é um aspecto importante, porque, psicologicamente, poder-se-ia dizer que funciona como um gatilho, mas um gatilho para quê? Talvez para um desejo. Então, se se pensar em *O Paciente Inglês* (Ondaatje, 1996), as suas colecções, apesar de estranhas e fragmentadas, são sempre significantes e sempre em função do cumprimento deste ciclo: o desejo pode ou não ser satisfeito, mas ele é sobre algo que se almeja, e se se diz «Quero», é esse o tal impulso para a frente.

A minha última questão incide mais no seu conceito de «geografia da ira»² (*geography of anger*). Pedir-lhe-ia agora que relacionasse quatro conceitos-chave que determinam o percurso da sua análise nesta obra. São eles: guerras étnicas/alteridade étnica; traição/ansiedade, identidades sociais e globalização. É muito complexo?

Sim, é complicado, mas a realidade é complicada.

É que «geografia da ira» parece-me ser uma excelente definição para tudo isto: «medo dos pequenos números» (*fear of small numbers*), mas não só. A ideia que dá das minorias não é assim tão comum...

Bem, também este conceito remonta a um trabalho anterior, o qual incorporei num livro mais pequeno: *Space Identity Uncertainty* (2006). Constitui uma

secção deste título e é nessa secção que surge a questão da angústia. Estou agora mais interessado nessa ansiedade normal sobre a identidade do outro e do mesmo, na instabilidade cuja resolução requer, quantas vezes, uma dose extra de violência. Para mim, a questão da geografia da ira está ligada não apenas à raiva justificada pelas desigualdades socioeconómicas, que tem que ver com a distribuição da riqueza e do poder nas diferentes populações e no modo como elas se olham entre si, mas sim, e sobretudo, à questão de uma ira que acontece em diferido: esta não é uma raiva imediata, ou seja, não são as pessoas que mais contactam com a violência que se tornam as mais iradas. Este tipo de ira é qualquer coisa que é mediada e que regressa ao início de tudo, que convoca outras iras.

Diria que é subliminal e subversiva, então...

Sim. E também deslocalizada, poderia dizer-se, no sentido em que não é a pessoa mais irada aquela que, necessariamente, experimenta maiores danos.

É por isso que usa o termo *traição (betrayal)*? A palavra impressionou-me...

Sim. E é também por uma questão de identificação, ou seja, a traição é uma das maneiras através das quais alguém é indirectamente atingido. Vamos dizer que um jovem muçulmano em Inglaterra pode ter mais experiência de sofrimento do que um jovem muçulmano na Palestina, apesar de este último ter ficado sem nada. Ele pode até ter um discurso directo diferente, mas a traição é sentida devido a uma projecção do eu no outro. E a ameaça ao jovem palestino acaba por ser encarada pelo jovem muçulmano em Inglaterra como directamente contra si. E de novo, os *media* são cruciais: porque se teme a mensagem que passa, porque se ouve falar do sofrimento nas notícias e isso condiciona a existência deste jovem muçulmano que deveria ser feliz no espaço inglês ao estar bem integrado noutra cultura; mas na verdade ele identifica-se com o outro – e é por isso que eu utilizo a palavra identificação –, não identificação como estando na situação apenas, e sim pelo facto de que alguém precisa de ti, mas tu só precisas de ti próprio; e tu identificas-te com esse jovem muçulmano que sofre em qualquer parte do mundo.

Então, tu tornas-te o outro...

Tu és o outro, sim, identificas-te com a alteridade longínqua, mas juntos tornam-se um outro mais vasto. E é por isto que a geografia da ira, no sentido de uma raiva extrema, provocada por um sentimento de injustiça, etc., não

é uma «geografia doméstica», próxima, imediata: aqui estão as pessoas mais pobres, aqui vivem as mais iradas; não é isso que vemos. Nas Ciências Sociais, havia uma velha teoria do Direito que eu estou interessado em reactivar e que é a «teoria da revolução e da criação de expectativas»: as pessoas estão muito revoltadas e ficam completamente paralisadas enquanto a violência aumenta. Essa teoria tem sido esquecida, e eu gostaria de dizer hoje mesmo que a criação de expectativas também se deve à mediatização desta geografia dos afectos. Assim, podemos estar numa situação péssima, a sofrer horivelmente; se eu vejo algo sobre o assunto e me identifico, as minhas expectativas aumentam e eu exprimo a minha ira através de um acto de revolta, que não acontece onde estão as primeiras vítimas, porque essas ficaram completamente destruídas e perderam o seu passado.

Então, não está apenas a manifestar-se por mim, mas a reagir comigo... Pode o subalterno ter voz (Spivak, 1988), de um ponto de vista inverso?

Correcto. Através deste livro sobre o medo das minorias, talvez eu tenha querido fazer passar a ideia de que a ira não ocorre no mesmo lugar do trauma. Então, como acontece esta deslocalização? E eu acho que acontece através de um processo psicodinâmico, sim, mas também através da mediatização, aquilo de que falávamos no início: as representações circulam, e quando alguém sofre em Caxemira ou na Palestina ou na Tchetchénia, a experiência desse sofrimento é mediada em larga escala em Inglaterra; e, de repente, um jovem muçulmano comum, residente em Inglaterra, diz: «Espera aí, eu não sou apenas mais um. Eu sou parte da comunidade islâmica cujos membros estão a ser mortos por todo o lado.» Então, isto também pode explicar o pequeno número de pessoas que reage, e são sempre poucas as pessoas que entram nesta geografia que não é imaginária, no sentido em que se pode controlar um pouco, mas que é sempre deslocalizada. Porém, imprevisível, no sentido em que recruta as energias de sujeitos de um modo imprevisível: nem todos os jovens em Inglaterra ou em Caxemira ou na Palestina entram nesta geografia [dos afectos]; ela é de algum modo selectiva e acontece um pouco todos os dias. Não creio que consigamos entender isto completamente e é por isso que a busca apertada sobre a origem do terrorismo, qual a sua natureza e/ou filiação religiosa, etc., é sempre frustrada no final, porque se vai a Marrocos, por exemplo, e vê-se sempre a mesma coisa: as pessoas são pobres, as pessoas morrem e não se consegue distinguir um local de outro local. Então, temos de encontrar um nome e um percurso de circulação desta ira, mais do que o lugar onde ela acontece ou a razão pela qual acontece. Este tipo de

procura das causas, de uma busca das origens, não é, do meu ponto de vista, a melhor forma de agir.

Entendo, e ocorre-me agora que o melhor instrumento para trabalhar num assunto tão complexo é, em termos metafóricos, a utilização de uma carta náutica em lugar de um mapa. Cartografar no mapa implica fixar coordenadas, ao passo que a carta náutica implica a fluidez dessas mesmas coordenadas.

Essa é uma ótima imagem, mesmo porque na carta náutica se pode assinalar a reacção às coisas em movimento, uma estrela, o próprio barco, a posição em que nos encontramos...

NOTAS

¹ De acordo com esta abordagem, a economia cultural e global, bem como o cenário local, reporta a cinco esferas disjuntivas essenciais: paisagens étnicas (*ethnoscapes*), paisagens mediáticas (*mediascapes*), paisagens ideológicas (*ideoscapes*), paisagens financeiras (*financescapes*) e paisagens tecnológicas (*technoscapes*). Nestes constructos teóricos radica uma parte da importância do trabalho reflexivo de Arjun Appadurai.

² Tradução minha. Ver *Fear of Small Numbers. An Essay on the Geography of Anger* (2006), Durham: Duke University Press, onde o autor procura explicar a natureza do terrorismo e da violência.